FILOSOFIA E IDEOLOGIA POLITICA:
EL CASO HEIDEGGER.

Anibal Romero

(1998)

1

Leer a Heidegger constituye una experiencia singular. En ocasiones, uno tiene la impresión de hallarse frente a la más honda y pura sabiduría; otras veces, la percepción se transforma y experimenta una súbita caída desde los sublime hasta lo incómodo e indescifrable, y el estilo usualmente pomposo de Heidegger empieza a sonar a charlatanería. Los textos de Heidegger son construcciones sutiles del lenguage, y ello se capta aún en las traducciones; casi sin excepción, sus pensamientos se desarrollan dentro de una atmósfera pesada y oscura, conceptual y estilísticamente. Por ejemplo:

"El reconocer consiste en que dejemos salir a nuestro encuentro lo pensado de cada pensador como algo único en cada caso, algo irrepetible e inagotable, y esto de tal manera que nos sobrecoja lo no-pensado que hay en su pensamiento. Lo no-pensado en un pensar no es un defecto inherente a lo pensado. Lo *no*-pensado sólo es en cada caso como lo no-*pensado*. Cuanto más primigenio sea un pensar, tanto más rico será su no-pensado. Lo no-pensado es el don más sublime que un pensar tiene para ofrecer".[1]

O considérese este otro párrafo:

"El pensar es pensar del ser por cuanto que apropiado y acontecido por el ser pertenece al ser. El pensar es a la vez pensar del ser por cuanto que el pensar perteneciente al ser, oye al ser. El pensar es lo que según su procedencia esencial es como pensar que oye y pertenece al ser. El pensar es —esto quiere decir: el ser se ha ocupado y hecho cargo de su esencia.

Ocuparse y hacerse cargo de una 'cosa' o de una 'persona' en su esencia quiere decir: amarla, poder querer. Este poder querer significa, pensando más originariamente: el obsequiar la esencia. Tal poder querer es la esencia de la capacidad que no sólo puede rendir esto o aquello, sino que puede hacer ser algo en su proveniencia".[2]

El estilo de Heidegger, su uso obstinado de lo que Popper llama "palabras grandielocuentes" ("big words"), plantea de entrada un problema que tiene que ver con lo que el propio Popper señala como "la responsabilidad de los intelectuales". Sostiene Popper que aquél que ha tenido el privilegio de dedicar su existencia al estudio, tiene igualmente el deber ético hacia sus semejantes de esforzarce por presentar sus resultados de manera clara, sencilla y modesta. El peor pecado que puede cometer un intelectual es colocarse en el pedestal de "profeta" y tratar de impresionar o manipular a los demás con una retórica oscura y artificiosa: "Aquél que no pueda expresarse simple y claramente debería callarse y continuar trabajando hasta lograrlo".[3] No cabe duda que Heidegger jamás pretendió seguir la recomendación de Popper. Al contrario, la oscuridad de su estilo ha constituído en sí misma objeto de perplejidad y polémica; se le ha calificado de "hipnótico"[4], de "torbellino nebuloso", "raro e impenetrable", "jerga grandielocuente e indescifrable", "repelente o fascinante"[5], "magia linguística"[6], algo "incomprensible,

---

[1] Martin Heidegger, **Qué Significa Pensar?** (Buenos Aires: Editorial Nova, 1964), p. 77

[2] Martin Heidegger, **Carta Sobre el Humanismo** (Madrid: Taurus Ediciones, 1966), pp.10-11. Para otras instancias particularmente ilustrativas del estilo de Heidegger, consúltense sus obras, **El Ser y El Tiempo** (México: FCE, 1971), p. 126; **Introducción a la Metafísica** (Barcelona: Editorial Gedisa, 1993), pp. 12-13; **Sendas Perdidas** (Buenos Aires: Editorial Losada, 1960), p. 128; **Ser, Verdad y Fundamento** (Caracas: Monte Avila Editores, 1968), p. 75

[3] Karl Popper, **In Search of a Better World** (London & New York: Routledge, 1992), p. 83. La más feroz crítica al uso que hace Heidegger del lenguaje es la de Theodor Adorno. Este autor se refiere al alemán de Heidegger como una "jerga de la autenticidad", y sostiene que el lenguaje heideggeriano posee una "aureola" que hace que "las palabras de la jerga suenen, independientemente del contexto y del contenido conceptual, como si dijeran algo más elevado de lo que significan". T. Adorno, **La Ideología como Lenguaje** (Madrid: Taurus, 1971), p. 17

[4] George Steiner, **Lecturas, Obsesiones, y Otros Ensayos** (Madrid: Alianza Editorial, 1990), p. 346

[5] George Steiner, **Heidegger** (México: FCE, 1986), pp. 13, 18-19, 191

[6] Richard Wolin, **The Politics of Being** (New York: Columbia University Press, 1990), p. 19

que infunde veneración".[7] El asunto desborda lo puramente literario y toca las propias raíces y hábitos de pensamiento de Heidegger. Personas que le conocieron bien, como Jaspers y Lowith, argumentan que existe una íntima vinculación entre el modo de pensar de Heidegger, "fundamentalmente carente de sentido de libertad, dictatorial e incomunicativo" y sus opciones políticas pro-nazis.[8] Según Lowith, "el espíritu y la manera de pensar de Heidegger son nacionalsocialistas, y resulta poco adecuado criticar su decisión política aislándola de los principios de su filosofía".[9] Uno de los más importantes y ponderados estudiosos alemanes de Heidegger, Otto Poggeler, articula con sobria precisión la interrogante sobre la interacción entre estilo, "modo de pensar", sustancia del pensamiento filosófico y toma de posición política en Heidegger de esta forma: "Es que acaso no había una determinada orientación en el pensar de Heidegger que llevó a este último a caer —no sólo por azar— en las cercanías del nacionalsocialismo, sin que Heidegger volviera a salir jamás real y efectivamente de esa proximidad?".[10]

A mi modo de ver, la pregunta que Poggeler formula tiene una respuesta afirmativa. De hecho, el "caso Heidegger" a que hace referencia el título de este estudio no es otro que el del apoyo del filósofo al nazismo, y la posible vinculación de su pensamiento filosófico con aspectos relevantes de una ideología política autoritaria. Ahora bien, en estas páginas no será mi principal propósito elaborar una especie de requisitoria ético-política a través de la biografía de Heidegger —

---

[7] Rudiger Safranski, **Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su Tiempo** (Barcelona: Tusquets Editores, 1997), p. 450

[8] Véase el reporte de Karl Jaspers sobre Heidegger en 1945, reproducido íntegramente por Hugo Ott, **Martin Heidegger. A Political Life** (New York: Basic Books, 1993), pp. 336-341

[9] Karl Lowith, **Mi Vida en Alemania Antes y Después de 1933. Un Testimonio** (Madrid: La Balsa de la Medusa, 1992), p. 62. Igual opinión expresa Wolin, cuando sostiene que Heidegger "nunca abandonó del todo ciertos hábitos del pensamiento que fueron responsables de su convicción ilusoria según la cual el nacionalsocialismo representaba el 'poder salvador' que el Occidente ansiaba en una era de total abandono por parte de los dioses"; R. Wolin, **The Terms of Cultural Criticism** (New York: Columbia University Press, 1992), p. 126, 139. Habermas también se muestra persuadido de que "el estilo es actitud vivida, de él salta la chispa que configura espontáneamente el comportamiento"; Jurgen Habermas, **Perfiles Filosófico-Políticos** (Madrid: Taurus, 1975), p. 62. Jaspers, por su parte, dijo en una ocasión que Heidegger era "entre los coetáneos el pensador más excitante, altivo, contundente, misterioso; pero luego te deja vacío", citado en Safranski, p. 131

[10] Otto Poggeler, **El Camino del Pensar de Martin Heidegger (**Madrid: Alianza Editorial, 1986), p. 347

tarea por lo demás importante, pero que ya ha sido realizada con lucidez y contundencia.[11] Mi objetivo es más bien mostrar de qué forma la reflexión filosófica de Heidegger evoluciona en conexión al panorama histórico de los tiempos que le tocó vivir, y en qué términos la filosofía desarrollada en varias de sus principales obras se vincula a su ideología política. También exploraré algunas de las enseñanzas generales que pueden desprenderse del "caso Heidegger", en cuanto a la vinculación entre filosofía y visión política y en lo que atañe al papel de los intelectuales como parte de la sociedad.

Si bien comparto en principio la prescripción popperiana sobre la importancia de la expresión literaria clara y precisa, no creo que la oscuridad de Heidegger deba ser obstáculo para que nos esforcemos a acercarnos a su pensamiento y escudriñar sus complejos procesos intelectuales. Considero, siguiendo a Steiner, que al menos en alguna medida tenemos que admitir que lo que el discurso de Heidegger reclama, en primera instancia, no es que lo "comprendamos", sino que lo "vivamos" y aceptemos la extrañeza que sentimos, en forma comparable con nuestra comprensión gradual o forma de experimentar la gran poesía.[12] Realizado este esfuerzo, hasta donde me fue posible, he alcanzado la conclusión de que el pensar de Heidegger, al igual que el de cualquier otro autor, puede y debe ser asumido como objeto apto para el ejercicio de una crítica racional. En tal sentido, lo que se descubre en el pensamiento de Heidegger es una difícil mezcla de revelaciones y encubrimientos, tanto en el plano filosófico como en el de su reflexión *política*, así como un intento —que me parece fallido—

---

[11] Por ejemplo, H. Ott, ob. cit.; Victor Farías, **Heidegger and Nazism** (Philadelphia: Temple University Press, 1989);

[12] Steiner, **Heidegger**, p. 22. Como es sabido, el pensar de Heidegger se mueve en torno a un eje único, el de la pregunta por el "sentido del ser" (véase la Introducción a **El Ser y El Tiempo**, pp. 11-49); ahora bien, es inútil buscar en sus obras una definición clara de lo que el filósofo entiende por "ser", ya que cuando plantea la interrogante de manera directa dice, por ejemplo: "Y bien, qué es el ser? El ser es el mismo...El ser; esto no es Dios y no es un fundamento del mundo. El ser está, pues, más allá de todo ente y a la vez más cercano al hombre que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea éste un ángel o Dios. El ser es lo más cercano. Pero la cercanía es para el hombre lo más lejos"; Heidegger, **Carta...**, p. 28. En palabras de Steiner, Heidegger fue "un hombre literalmente conquistadopor la noción de lo que *es*...un hombre incansablemente asombrado por el hecho del ser de la existencia, y obsesionado por la realidad de la otra posibilidad, que es la nada...", **Heidegger**, p. 52. Sobre las implicaciones teológico-religiosas del pensar heideggeriano, véase, ibid., pp. 86-87; Ott, pp. 112, 163, 384; Poggeler, pp. 348-349

de vincular su filosofía con el sentido del proceso histórico moderno. Trataré, pues, en lo que sigue de poner de manifiesto la profunda y sólida conexión entre el desenvolvimiento del pensar filosófico heideggeriano y su visión política de la contemporaneidad.

2

Existen dos posiciones radicalmente opuestas en relación al tema de los vínculos entre la filosofía y la visión política de Heidegger. De un lado se encuentran aquéllos según los cuales hay una "fusión perfecta entre ideología (política) y pensamiento filosófico"[13]; de otro lado se hallan los que intentan aislar la filosofía heideggeriana de su toma de posición política favorable a Hitler, y consideran su nazismo como algo meramente temporal y un error lamentable, pero ajeno a los contenidos sustantivos de su reflexión filosófica.[14] Para los primeros, la relación entre filosofía e ideología política en Heidegger es necesaria, en tanto que para los segundos es sólo contingente.[15] A mi modo de ver, antes de abordar el asunto de los posibles lazos entre la filosofía y la ideología política heideggerianas, hay que aclarar que constituiría un error descalificar o minimizar la relevancia de su pensamiento filosófico a consecuencia de sus compromisos políticos. El aporte de Heidegger a la filosofía tiene gran importancia, pero no cabe duda que él mismo entendió su toma de posición política a favor del nazismo como un resultado arraigado en su filosofía; fue el propio Heidegger quien, en los años treinta, situó de modo explícito la toma de decisión sobre la verdad del ser, tal como él la buscaba, en un contexto político.[16] Ese contexto no era otro que el

---

[13] Juan Nuño, **La Veneración de las Astucias** (Caracas: Monte Avila, 1989), p. 178. Véase también, Pierre Bourdieu, **The Political Ontology of Martin Heidegger** (Stanford: Stanford University Press, 1991), p. 96; otra obra importante, en este orden de ideas, es la de Karl Lowith, "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", **Le Temps Modernes**, 2, 14 ((1947), pp. 343-360

[14] Esta es la línea que siguen, por ejemplo, Alfred de Towarnicki, "Visite a Martin Heidegger", **Le Temps Modernes**, 1, 4 (1946), pp. 717-724; Joseph J. Kockelmans, **On the Truth of Being** (Bloomington: Indiana University Press, 1984), pp. 262-263

[15] Para un resumen de esta controversia, véase, Tom Rockmore, "Heidegger's French Connection and the Emperor's New Clothes", en, T. Rockmore & Joseph Margolis, eds., **The Heidegger Case. On Philosophy and Politics** (Philadelphia: Temple University Press, 1992), pp.373-404

[16] Poggeler, p. 354; Wolin, **The Terms...**, p.125

de la angustia derivada de una generalizada sensación de crisis histórica, sensación que permeó de manera decisiva el pensamiento alemán en los años veinte y treinta de este siglo y que se enraizaba en la creencia en un inminente apocalipsis, que trastocaría todos los valores e instituciones de una sociedad decadente y corrompida.[17] El marco intelectual de la época, caracterizado por la convicción de que Alemania se hallaba sumida en la decadencia y requerida de salvación, constituye uno de los sustentos primarios de la reflexión de Heidegger, sobre todo a partir de 1929-30. Dice Steiner que:

"Como millones de alemanes hombres y mujeres; y como muchos pensadores eminentes fuera de Alemania, (Heidegger) se dejó atrapar por el hipnotismo de la promesa nacionalsocialista. La consideró la única esperanza de un país hundido en el desastre económico y social".[18]

Lowith, por su parte, narra detalladamente su último encuentro con Heidegger en Roma, en 1936, en estos términos:

"Heidegger...me explicó que su concepto de la 'historicidad' (en **Ser y Tiempo**) era la base de su 'entrada en acción'. También me confirmó, sin lugar a dudas, su confianza en Hitler...Seguía convencido de que el nacionalsocialismo era el camino al que Alemania estaba predestinada y que sólo se trataba de perseverar".[19]

La interpretación que Heidegger hizo de su propio pensamiento, tal y como éste fue expuesto inicialmente en **Ser y Tiempo** (1927), le sirvió de vía de aproximación a los eventos históricos de su tiempo, y de fundamento de su *respuesta a la crisis*. A mi modo de ver, la obra entera de Heidegger puede y debe ser analizada como una respuesta ante la crisis de la modernidad europea y global. En una primera etapa, la de **Ser y Tiempo**, la crítica se centra en la

---

[17] Fred Dallmayr, "Heidegger and Politics: Some Lessons", en, Rockmore & Margolis, ob. cit., pp. 268-269
[18] Steiner, **Lecturas...**, p. 349

condición del individuo (*Dasein* o "ser-ahí") sumido en una existencia "inauténtica", así como en el subsiguiente reclamo de un modo superior de existencia a través del "estado de resuelto"[20]. En esa obra, en particular su *Segunda Sección*, Heidegger orienta decisivamente su filosofía hacia la contingencia del hecho histórico, dentro de un esquema conceptual focalizado primordialmente en la subjetividad individual. Sin embargo, Heidegger enfatiza que el destino individual del *Dasein* se vincula necesariamente al destino colectivo:

"...si el 'ser ahí' que es en forma de 'destino individual' existe, en cuanto 'ser en el mundo', esencialmente en el 'ser con' otros, es su gestarse histórico un 'gestarse con' y constituido como 'destino colectivo'. Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. El 'destino colectivo' no es un conjunto de 'destinos individuales', como tampoco puede concebirse el 'ser uno con otro' como un venir a estar juntos varios sujetos. En el 'ser uno con otro' en el mismo mundo y en el 'estado de resuelto' para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipado los 'destinos individuales'. En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del 'destino colectivo'. El 'destino colectivo', en forma de 'destino individual', del 'ser ahí' , en y con su 'generación', es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del 'ser ahí'".[21]

Este pasaje sugiere con fuerza que para Heidegger, el "ser ahí" histórico no puede alcanzar su autenticidad individual fuera de la comunidad, que aceptar nuestro *Dasein* en su más pleno sentido significa asumir nuestra herencia histórica auténtica así como nuestra finitud individual; ello implica la necesidad de escoger entre un número finito de opciones vitales, pero opciones que también afectan a la comunidad y la existencia posterior del individuo en el destino del grupo.[22] No obstante, como ya dije, en la obra predomina un rasgo individualista, y el *Dasein*

---

[19] Lowith, **Mi Vida...**, p. 79
[20] Heidegger, **El Ser y El Tiempo**, pp. 185-200, 291-328
[21] Ibid., p. 415

no queda exonerado de las decisiones cruciales de la existencia ni despojado de su propia responsabilidad. En palabras de Safranski, en esa obra fundamental Heidegger "despide explícitamente todos los proyectos de acción histórica a largo plazo. Queda un ocasionalismo histórico. Hay que aprovechar el instante, aprehender la oportunidad".[23] Pero con qué fin? En **Ser y Tiempo** la autenticidad es el fin, y autenticidad es intensidad, algo que Heidegger aún halla en la filosofía, pero que pronto descubrirá en una opción política concreta.

A pesar de las enormes dificultades de interpretación que suscita, la obra requiere a mi modo de ver una doble lectura. Por una parte, **Ser y Tiempo** es un tratado filosófico de ontología fundamental; por otra parte, la obra puede ser vista igualmente desde la perspectiva de la crítica cultural, y en tal sentido representa un radical cuestionamiento a la situación del hombre sumido en la inauténtica realidad generada por una modernidad decadente. En este segundo sentido, **Ser y Tiempo** constituye un "ejemplo clásico de la mentalidad conservadora y autoritaria predominante en la Alemania de ese tiempo, y como tal permanece vacío de convicciones liberales, que podrían haber actuado como barreras ético-políticas contra el avance del fascismo".[24] En su tratado Heidegger no muestra comprensión alguna del principio y papel de la opinión pública en la democracia liberal. La opinión pública es analizada como el imperio del "uno", de lo "inauténtico": "El 'uno', que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad...La publicidad lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos". El escenario del "uno" es "insensible a todas las diferencias de nivel y de autenticidad".[25] Este postulado heideggeriano tiene significativas implicaciones políticas de carácter elitista y anti-democrático. La mayoría de los que viven en el escenario del "uno" se conducen de modo inauténtico, y la visión del mundo liberal se hace "tiránica en la medida que requiere que cada cual sea abandonado a su

---

[22] Steiner, **Heidegger**, p. 149; véase también, Hans Sluga, **Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany** (Cambridge: Harvard University Press, 1993) pp. 136-138
[23] Safranski, p. 207
[24] Wolin, **The Politics of Being**, p. 65

propia opinión", promoviendo así una "arbitrariedad" que es "esclava de la contingencia".[26] Al igual que muchos otros importantes intelectuales en la Alemania de su tiempo, Heidegger rechazó con desprecio la "política de partidos" de la República de Weimar, y cuestionó el liberalismo como una forma degenerada de la politica que promueve el relativismo moral y el egoísmo burgués, destruyendo la posibilidad de una existencia superior.[27] La "emergencia de las masas" constituye para Heidegger uno de los síntomas inequívocos de la decadencia del mundo moderno; el igualitarismo democrático conduce a la aniquilación de los más altos valores del espíritu, y a pesar de ello, escribió en 1937, "Europa quiere aferrarse a la democracia y no desea ver que esta última la llevará a su ruina histórica".[28] Estas ideas eran corrientes en la Alemania derrotada y postrada de los años veinte y treinta, y **Ser y Tiempo** en alguna medida las refleja, bien que en el marco de una ontología fundamental en apariencia desprendida de las circunstancias históricas imperantes. Desde el punto de vista de su pertenencia a un momento histórico específico, el tratado, "a pesar de su excéntrica singularidad, encaja perfectamente en el mismo clima de catástrofe y de búsqueda de actitudes que ofrecieran nuevas alternativas, clima al que pertenecen *The Waste Land* de T. S. Eliot o *Blick ins Chaos* de Hermann Hesse, obras casi contemporáneas de la de Heidegger".[29] Este clima ideológico se definía fundamentalmente por aquéllo *contra* lo cual se combatía, y se caracterizaba en general por el desdén hacia las instituciones democráticas y los partidos políticos, el anti-intelectualismo, el anti-igualitarismo, la estética moderna y la moral cristiano-burguesa. El nazismo encarnó estas tendencias y las tradujo a la práctica.

---

[25] Heidegger, **El Ser y El Tiempo**, pp. 143-144
[26] Heidegger, citado en Wolin, **The Politics...**, p. 25
[27] Véase, en torno a este punto, Keith Ansell-Pearson, "Heidegger's Decline: Between Philosophy and Politics", **Political Studies**, XLII (1994), p. 511. La visión heideggeriana de la democracia, caracterizada por un inocultable menosprecio, se pone de manifiesto con especial claridad en sus comentarios a Nietzsche en la obra de 1951-52, ya citada, **Qué Significa Pensar?**, pp.68-69
[28] Citado en, Nicolas Tertulian, "The History of Being and Political Revolution: Reflections on a Posthumous Work of Heidegger", en, Rockmore & Margolis, eds., ob. cit., pp. 215-216
[29] Steiner, **Heidegger**, p. 102

Ahora bien, no trato acá de argumentar que el nazismo fue de alguna manera un resultado inevitable de la filosofía plasmada en **Ser y Tiempo**. Lo que aspiro es mostrar que ese tratado, así como la posterior filosofía de Heidegger, formó parte de un contexto ideológico específico, que en no poca medida etá allí reflejado; se trata también de señalar que paralelamente a su ontología fundamental, se encuentran en la obra de Heidegger rastros inequívocos de una determinada visión política, y que su involucramiento con el movimiento nazi no fue un mero episodio biográfico pasajero y carente de verdadera relevancia, sino que esa toma de posición política se hallaba enraizada en hondas tendencias de su pensamiento. De allí que Heidegger, como apunté antes, interpretó su "decisión existencial" a favor de Hitler en 1933 como una legítima consecuencia de su filosofía.[30]

3

Otto Poggeler ha mostrado que la crisis financiera de 1929 y sus catastróficos efectos sobre Alemania impactaron poderosamente a Heidegger. A partir de ese momento, la crítica a la modernidad, que se hallaba parcialmente implícita en **Ser y Tiempo**, se hace más explícita, y la reflexión heideggeriana sobre "el sentido del ser" se relaciona más estrechamente con el contexto histórico y los problemas derivados de la situación europea.[31] En varias obras escritas

[30] Para un detallado análisis sobre las categorías filosóficas de **Ser y Tiempo** y otras obras anteriores a 1933, y su conexión con el esquema ideológico radical y anti-liberal de la época, véase, Hans-Christian Lucas, "Philosophy, Politics, and the 'New' Questions for Hegel, for Heidegger, and for Phantasy", en, Rockmore & Margolis, eds., ob. cit., pp. 240-241

[31] Véase, Wolin, **The Politics...**, p. 71

entre 1929 y 1932,[32] el pensamiento de Heidegger experimenta un cambio de énfasis, desde el plano de la "filosofía de la existencia" centrada en la subjetividad del *Dasein* hacia al plano de la "historia del ser". El "giro" heideggeriano parte de una auto-crítica del subjetivismo dominante en **Ser y Tiempo**, y se enfoca a partir de ese momento hacia el pueblo (*Volk*) alemán en su situación histórica concreta. Estos textos de Heidegger constituyen un punto de tránsito entre la filosofía de **Ser y Tiempo** y la explícita toma de posición política del Discurso Rectoral de 1933, pronunciado cuando Heidegger asumió el cargo de Rector de la Universidad de Friburgo.[33] De este Discurso Lowith afirmó que se trata de "una pequeña obra maestra en cuanto a formulación y composición":

"A la luz de los cánones clásicos de la filosofía, es de una completa ambiguedad, pues acomoda las categorías de la ontología existencial al 'momento histórico', de tal manera que da la impresión de que sus ideas filosóficas pueden y deben coincidir a priori con la situación política y que la libertad de la investigación puede emparejarse con la coacción estatal. El 'servicio del trabajo' y el 'servicio militar' se unen al 'servicio científico', de modo que, al final de la disertación, uno no sabe si ponerse a leer *Los Presocrático* de Diels o desfilar con las SA."[34]

El tono irónico del comentario no debe ocultarnos el hecho de que en ese texto Heidegger expresó con particular fuerza y claridad sus ideas sobre lo que el nazismo representaba y podía esperar de la filosofía, y acerca de lo que esta última podía esperar de la "revolución nacional". El tránsito hasta esta toma de posición política radical es complejo, y su estudio requiere como paso previo rendir cuenta más detalladamente del significado del "giro" filosófico en Heidegger.

---

[32] Se destacan, "De la Esencia de la Verdad", en, Heidegger, **Ser, Verdad y Fundamento**, cit., pp. 61-83; **Qué es Metafísica** (Barcelona: Ediciones Laia, 1989); y **Plato's Doctrine of Truth**, en, W. Barrety & H. D. Aiken, eds., **Philosophy in the Twentieth Century** (New York: Random House, 1962).
[33] Martin Heidegger, "The Self-Assertion of the German University" y "The Rectorate 1933-34: Facts and Thoughts", **Review of Metaphysics**, 38 (1985), pp. 467-502
[34] Lowith, **Mi Vida...**, p. 54

Ese “giro” o “viraje” heideggeriano se patentiza como radicalización de su interpretación de la historia de la metafísica occidental. Ya en **Ser y Tiempo**, Heidegger había cuestionado la presunta degradación de la metafísica en manos de Descartes y del cientificismo posterior[35]. En cuanto al problema de la verdad, **Ser y Tiempo** contiene los gérmenes de los planteamientos que poco más tarde desarrollaría Heidegger, en cuanto a la concepción de la verdad como *aletheia* o “descubrimiento” y “desocultamiento”, como “aquella comprensión misma del ser que inmediatamente domina en el ‘ser ahí’”.[36] Ahora bien, en los ya mencionados trabajos posteriores, y en particular en su estudio sobre Platón (que comprende un curso ofrecido en 1931-32), Heidegger va más lejos y observa todo el desarrollo de la metafísica después de los presocráticos como una historia de errores, que comienza precisamente con Platón y su proyecto de transferir el contenido de la verdad metafísica a la esfera supra-mundana de las “ideas”.[37] A diferencia de la concepción griega inicial de la verdad como “desocultación” (*aletheia*), que “se refiere persistentemente a aquéllo que está siempre presente en la región donde mora el hombre”, Platón —en su alegoría de la caverna en la **República**— transfiere la verdad a un plano distinto, el de las “ideas”, y de ese modo logra que *aletheia* sea dominada por la idea, convirtiendose así la esencia de la verdad en *orthotos*, es decir, en verdad proposicional. La verdad deja de ser una propiedad del ser —de su capacidad de mostrarse y ocultarse— para hacerse dependiente de la capacidad del sujeto humano de producir juicios sobre los entes (o de alcanzar la certidumbre en la representación, la *veritas*, por parte del sujeto pensante cartesiano).[38] Al dejar de lado la concepción de la verdad proposicional a favor de la “desocultación” o “apertura al ser”, Heidegger cuestiona la idea

---

[35] Heidegger, **El Ser y el Tiempo**, pp. 103-116.
[36] Ibid., p. 246; véase también, pp. 233-252
[37] Sigo acá de cerca las interpretaciones que ofrecen Poggeler, ob. cit., pp. 95-111, 142-149, y Wolin, **The Politics of Being**, pp. 83-85
[38] Heidegger, “Plato’s Doctrine...”, pp. 257, 265-266. La concepción heideggeriana de la verdad otorga al filósofo, que posee acceso privilegiado al misterio del ser, la capacidad de determinar las manifestaciones auténticas e inauténticas de la verdad y el error. Las nociones de responsabilidad crítica, de argumentación racional, de ensayo y error en el camino hacia la verdad quedan de lado, ajenas al examen inter-subjetivo y sometidas a un elitismo epistemológico que destruye el principio de igual respeto para todos. Véase, Michael Rosen, “Heidegger in Question”, **Times Literary Supplement**, 24 June, 1994, p. 6

tradicional de verdad y el papel de los "juicios"[39], y otorga un rango primordial a la historia del ser que se despliega. Al respecto, nos dice Safranski que, según Heidegger,

"Verdad es lo arrebatado a la ocultación, o bien porque algo que es se muestra, sale a la luz, o bien porque esto es descubierto, desvelado...no puede haber ningún criterio metahistórico de verdad. Ya no existe la historia infinita de la aproximación a la verdad una, ni tampoco la ascención platónica del alma al cielo de las ideas; hay tan sólo un acontecer de la verdad, lo cual significa: una historia de los proyectos del ser. Y ésta es idéntica con la historia de los paradigmas directivos de las épocas culturales y los tipos de civilización. La Edad Moderna, por ejemplo, está determinada por el proyecto del ser de la naturaleza...Este proyecto del ser, que, naturalmente, no ha de imaginarse como si hubiera salido de una sola cabeza, sino que ha de entenderse como una síntesis cultural, determina la modernidad en todos sus aspectos. La naturaleza se convierte en un objeto de cálculo, y el hombre mira hacia sí mismo como si se tratara de una cosa entre cosas; la atención se restringe a los aspectos del mundo que de alguna manera se presentan como dominables y manipulables. Esta actitud fundamentalmente instrumental ha provocado la evolución técnica".[40]

La radicalización de la crítica de Heidegger a la metafísica y al olvido en esta última de la concepción de la verdad como *aletheia*, le conduce a focalizar su interés en lo que percibe como una grave crisis social y espiritual contemporánea, crisis cuyos orígenes —según el filósofo— pueden trazarce hasta las lejanas raíces del pensamiento griego y la "distorsión " platónica del camino señalado por los presocráticos. De este modo, la crisis de la metafísica, reflejada en el colapso

---

[39] Escribe Heidegger: "No sólo se abandona toda especie de antropología y toda subjetividad del hombre como sujeto...y se persigue la verdad del ser como fundamento de un cambio de posición histórica fundamental, sino que (el objetivo ahora es) pensar desde otro fundamento...Los sucesivos pasos del preguntar son en sí el camino de un pensar que en vez de ofrecer representaciones y conceptos, se experimenta y se prueba como transformación de la referencia al ser"; **Ser, Verdad, y Fundamento**, p. 83

[40] Safranski, pp. 260-261

de los valores tradicionales de Occidente, adquiere para Heidegger un carácter histórico-epocal; a partir de este punto, su pensamiento se orienta de manera más directa y concreta hacia la interpretación del horizonte histórico de la modernidad, tal y como se plasma en su propio tiempo y entorno sociocultural. Para Heidegger, la gravedad de la crisis demanda una solución igualmente radical, solución que tiene una dimension "política" pero cuyo rasgo dominante toca el plano de la metafísica, en cuanto que la "salida" exige una relación totalmente nueva entre el hombre y el ser, sustentada en una concepción de la verdad completamente diferente a la que ha dominado el proceso histórico occidental por más de dos milenios.[41] Es claro, pues, que en la lucha por superar el "olvido del ser" producido por la decadencia y "desvío" de la metafísica, toca a la filosofía, al filósofo, cumplir una misión decisiva. Safranski describe así la atmósfera sicológica que rodea el paso crucial que se apresta a dar Heidegger en esa coyuntura clave de su vida:

"El caudillo filosófico está llamado a poner en marcha un nuevo acontecer de la verdad para una comunidad entera y a fundar una nueva relación con la verdad...Si ha de producirse tal cambio en la historia bajo la colaboración del filósofo, si el auténtico filosofar se considera como una obra de liberación, entonces la relación con lo político no puede evitarse por más tiempo...(Heidegger) está en vías de encontrar su función: quiere ser el heraldo de una epifanía histórico-política y a la vez filosófica. Llegará un tiempo digno de la filosofía, y llegará una filosofía dueña del tiempo...Hay que estar despierto para no desperdiciar el instante en el que puede y debe hacerse filosófica la política y política la filosofía".[42]

En 1933, Heidegger lleva a cabo el tránsito de la teoría a la acción, y se une al partido de Hitler. Esta trascendental decisión es asumida por el filósofo en el

---

[41] Wolin, **The Politics of Being**, pp. 84-85. Poggeler comenta que el viraje en el pensar heideggeriano "se propone solamente una cosa: llamar la atención sobre el giro en la esencia de la verdad que el pensar platónico inicia y que determina el entero pensar occidental. Incluso **Ser y Tiempo** está determinado por este giro (platónico, AR) dado que lo *primero* que se propone es liberar al hombre en vista de su libertad más propia, para poder experienciar luego en su segundo paso lo olvidado en todo pensar hasta hoy: la verdad del ser"; ob. cit., p. 110

contexto de una convicción acerca del sentido profundo de la existencia personal y de su pueblo. Heidegger está persuadido de que la irrupción del nazismo en la historia alemana comienza una nueva época y un nuevo acto en la historia del ser, la "encarnación de un destino" —tal y como lo expresó el líder nazi.[43] Aunque pueda parecer extraño desde la perspectiva actual, el filósofo creyó descubrir en ese evento histórico concreto, en la revolución nacional-socialista, un acontecimiento metafísico fundamental, una "transformación completa de nuestra existencia alemana",[44] que además abría un nuevo capítulo en la historia occidental como un todo:

"A su juicio, se trata del 'segundo gran duelo' después del 'primer comienzo' en la filosofía griega, que constituye el origen de la cultura occidental. Este segundo duelo se ha hecho necesario porque el impulso del primer comienzo está ahora gastado. La filosofía griega había puesto el ser-ahí del hombre en la anchura abierta de la indeterminación, libertad y problematicidad. Pero ahora, el hombre se ha escondido de nuevo en la cápsula de sus imágenes del mundo y sus valores, de sus manejos técnicos y culturales. En la Grecia temprana hubo un instante de propiedad (autenticidad, AR). Pero luego la historia universal ha regresado a la luz opaca de la impropiedad (inautenticidad), de la caverna platónica...Heidegger interpretaba la revolución de 1933 como salida colectiva de la caverna, como irrupción en aquella llanura abierta que, por lo demás, sólo abre el solitario pensar y preguntar filosófico. Con la revolución de 1933 había llegado para él el instante histórico de la propiedad (autenticidad)".[45]

Heidegger elaboró con notable concisión y fuerza estas ideas en su famosa alocución al asumir el Rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933. Este

---

[42] Safranski, pp. 263,264, 265-266
[43] Ibid., p. 276
[44] Heidegger, "Alocución de Tubinga", 30-11-1933, citado en Safranski, p. 277
[45] Ibid., pp. 277-278

texto, que ha sido objeto de exhaustivos comentarios por diversos intérpretes[46], sintetiza la convicción heideggeriana de estar asistiendo a un momento fundamental de la historia del ser, patentizado en el "Gran Despertar" del *Dasein* alemán. En ese orden de ideas, cabe enfatizar que la opción política de Heidegger se enmarcó clara e inequívocamente en el contexto de su pensar filosófico. Años más tarde Heidegger intentó atribuír su adhesión al "movimiento" a su inexperiencia política, y no al desarrollo de su pensar filosófico[47]. Si bien es cierto que Heidegger apenas daba sus primeros pasos en el complejo y movedizo terreno de la política, su convicción de estar haciéndolo por y con razones filosóficas era profunda y evidentemente sincera. De hecho, durante esos años de 1933-34, antes de que la dura realidad de las intrigas políticas le llevase a renunciar al Rectorado (el 23 de abril de 1934) y a sus pretensiones de liderazgo espiritual dentro del movimiento nazi, Heidegger fue un verdadero radical, que —sin asumir las tesis raciales y biológicas de ideólogos fanatizados como Rosenberg y Krieck— se identificó sin embargo con los sectores políticamente más extremos del movimiento nacional-socialista.[48] Heidegger se sentía en lucha por la pureza del movimiento revolucionario, interpretado como "renovación del espíritu occidental" después de la "muerte de Dios", en enfrentamiento a los sectores conservadores y clericales, que eventualmente se impusieron dejando a Heidegger "de lado".

4

Hemos visto que Heidegger se mezcló en la convulsionada historia de su tiempo con base a una visión de la política como "experiencia de la verdad", en

---

[46] Véase, Sluga, ob. cit., pp. 23-25, 140-143; Wolin, **The Politics...**, pp. 86-95

[47] Safranski, p. 279

[48] Farías, pp. 4-5, 98-102, 187. La dimisón de Heidegger al Rectorado se produjo porque, para su gusto, "la política del Partido (nazi) no era suficientemente revolucionaria. Contra lo que afirmaría más tarde, la preocupación de Heidegger no estaba centrada en la defensa del espíritu occidental de la universidad...sino que él defendía la revolución contra la actitud conservadora de los hombres de letras y la pragmática política (*Realpolitik*) burguesa, que sólo está interesada en la utilidad económica y técnica de la universidad". Véase, Safranski, p. 318

términos de la “apertura”, “estado de abierto” o “desocultación” del ser. Su alianza con el nazismo encuentra explicación tanto por el desdén del filósofo hacia el liberalismo y la democracia, como por su convicción de que la revolución hitleriana representaba un episodio epocal en la historia del ser, abriendo para el pueblo alemán (un “pueblo metafísico”[49]) y para la filosofía alemana una misión histórico-universal. Si bien, luego de su salida del Rectorado, Heidegger mantiene incólume su fe en Hitler y el “movimiento”, se distancia de la política práctica y sitúa de nuevo al “espíritu” como plano del acontecer fundamental. Las lecciones impartidas por Heidegger en 1935, publicadas dos décadas más tarde, constituyen un testimonio de fundamental importancia. De un lado, Heidegger reúne en esa obra los diversos componentes de su reflexión sobre los vínculos entre historia acontecida y proceso metafísico de “desocultación” del ser, y de otro lado pone de manifiesto su distanciamiento con respecto al nazismo “real” para refugiarse en su versión ideal y auténtica, es decir, la versión con la que seguía plenamente comprometido. El filósofo comienza por expresar su convicción según la cual estamos frente a “un acontecimiento que desde sus comienzos atraviesa la historia de occidente, un acontecimiento que no alcanzaron las miradas ni de todos los historiadores juntos, y que sin embargo ocurre, antiguamente, hoy y en el futuro”. Se trata de que los pueblos “han caído fuera del ser hace mucho tiempo y sin saberlo”, y ello constituye “el fundamento último y más poderoso de su decadencia”.[50] De este postulado general, Heidegger pasa a un análisis más concreto:

“...Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y los Estados Unidos por otro. *Desde el punto de vista metafísico Rusia y América son lo mismo* (itálicas AR); en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal...La

[49] Martin Heidegger, **Introducción a la Metafísica**, p. 43 A su modo de ver, los nazis no representaban la toma del poder por un partido político más, sino por una fuerza popular-revolucionaria de nuevo tipo. Véase, K. Ansell-Pearson, “Heidegger’s Decline...”, p. 511
[50] Ibid., p. 42

decadencia espiritual del planeta ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan sólo como tal esa decadencia (entendida en relación con el destino del 'ser')...Nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de esas tenazas, *por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico* (itálicas AR). Todo esto implica que este pueblo, en tanto histórico, se ubique a sí mismo, y por tanto a la historia de Occidente, a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser. Precisamente en la medida en que la gran decisión sobre Europa no debería tomarse por la vía de la destrucción, sólo puede tomarse esta decision por medio del despliegue de nuevas fuerzas históricas y *espirituales* (itálicas MH) desde el centro".[51]

En la revolución de Hitler había visto Heidegger una reacción contra la amenazadora evolución de la modernidad tecnocrática, urbana y burocratizada, germen de lo "inauténtico" en la existencia del *Dasein*. En esa lucha se hallaba lo que en sus lecciones califica como "la verdad interior y la magnitud de este movimiento" (el nazismo).[52] Pero en 1935 Heidegger presiente el peligro de que esa fuerza genuina y "auténtica" también sucumba ante "la desolada furia de la desenfrenada técnica" y se pierdan sus mejores impulsos. Ante semejante

---

[51] Ibid., pp. 42-43 Para que no queden dudas sobre la seriedad con que Heidegger asume su temática, el filósofo insiste que hay "una relación entre la pregunta por el ser y el destino de Europa, en el que se decide el destino de la tierra, y donde, para Europa misma, nuestra (de Alemania, AR) existencia histórica resulta central", ibid., p. 46

[52] Ibid., p. 179 Mucho se ha discutido en torno a una frase que Heidegger añadió años más tarde (en 1953) en este punto de las lecciones de 1935, aclarando que esa "grandeza", "verdad interior" o "magnitud" del nazismo tenía que ver "con el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo", ibid.. Véase al respecto, Ott, pp. 292-295. Habermas señala con razón que si Heidegger fue sincero en lo que quiso explicar en 1953, ello no hace sino comprobar que el filósofo fue víctima de una equivocación elemental: "las ideas que tenían por objeto conducir al encuentro de una técnica de vocación planetaria con el hombre contemporáneo, las expone en 1935, es decir, en las condiciones, vigentes más que nunca, de una situación determinada precisamente por la técnica, con lo que por fuerza tenía que dar lugar a que automáticamente se pusiera en marcha una serie de malentendidos que falsificaban la realización efectiva de su intención de superar el mundo tecnificado"; Jurgen Habermas, **Perfiles Filosófico-Políticos** (Madrid: Taurus, 1975), p. 64

amenaza, corresponde al filósofo armarse de paciencia para preservar y proteger la verdadera esencia de la revolución:

"...la filosofía apunta siempre a los primeros y últimos fundamentos del ente y lo hace de manera tal que el hombre mismo experimenta, de forma relevante, una interpretación y definición de su meta en tanto existencia humana. De ahí que se propague fácilmente la apariencia de que la filosofía pudiera y debiera proporcionar los fundamentos para la existencia histórica actual y futura y para la época de un pueblo...Semejantes expectativas y demandas, sin embargo, exigen demasiado a la capacidad y esencia de la filosofía...La filosofía nunca puede proporcionar *inmediatamente* las fuerzas y modalidades de los efectos y ocasiones que producen una situación histórica, y no lo puede hacer por el mero hecho de que, de manera inmediata, sólo concierne a unos pocos. Quiénes son esos pocos? Son los que transforman y transponen las cosas con su labor creadora".[53]

A pesar de este retorno heideggeriano al ensimismamiento filosófico, las lecciones se hallan aún llenas de vitalidad histórica, de una exaltación de la fuerza que eleva al individuo aristocrático frente a la vulgaridad de los muchos, de la exigencia de una existencia heroica frente al carácter adormecido y decadente de lo común. Heidegger elogia al que "actúa con violencia", al que "no conoce la bondad y la conciliación (en el sentido habitual); (y) desconoce todo apaciguamiento y serenidad..." Como pueblo, fueron los griegos los primeros que

"Arrastrados por la necesidad de su ex-sistencia, sólo emplearon la violencia, pero lejos de eliminar la necesidad, no hicieron más que aumentarla y fue así como se apoderaron a la fuerza de las condiciones fundamentales de la verdadera grandeza histórica".[54]

---

[53] Ibid., p. 19
[54] Heidegger, **Introducción...**, p. 150; Habermas, pp. 60-61

A partir del momento en que Heidegger comienza a distanciarse del nazismo “real”, que se convierte para él “cada vez más en un sistema de la revolución traicionada”[55], su pensamiento experimenta una curiosa oscilación entre, por una parte, la profundización de la crítica a la modernidad, que ahora incluye también al hitlerismo, como manifestación de la misma tendencia metafísica nihilista de la voluntad de dominio y el predominio racional-técnico sobre la vida, y por otra parte —y hasta el fin de la guerra en 1945— Heidegger continúa esperando por una victoria alemana, y mantiene su adhesión, aunque con variantes y vaivenes, al nacionalsocialismo “puro” u “original”, el que en un primer momento se le reveló como un “hacerse manifiesto del ser” en la historia de su tiempo. Para usar una feliz frase de Safranski, luego de su parcial ruptura con el régimen (1933-4), Heidegger preservó una fundamental lealtad ideológico-política hacia el nazismo, “Sin embargo, este asentimiento había descendido...a la condicion de una simple opinión política. Se había evaporado la pasión metafísica”.[56] Heidegger retoma el curso de su pensar, e interpreta crecientemente su papel como el de un filósofo que, en tiempos de indigencia, está llamado a seguir el verdadero curso del depliegue del ser en la historia, más allá del tumulto de lo cotidiano.

Durante esos años que se extienden hasta el derrumbe del *Reich* hitleriano, Heidegger se ocupa nuevamente del tema de la modernidad como un proceso de “olvido del ser”, y desde su rediseñada perspectiva el nacional-socialismo ya no se le presenta como una “salida” distinta o una reacción “auténtica” ante la amenaza del tecnicismo y el subjetivismo dominadores y ajenos a la *aletheia* del ser, sino más bien como una expresión adicional y particularmente representativa de esa tendencia metafísica. Dicho de otra manera, Heidegger “Descubre que el problema es el propio nacional-socialismo, siendo así que él lo había tomado por la solución del problema. ..(ahora) ve hervir en el nacional-socialismo el furor de la modernidad: el frenesí técnico, el dominio de la organización, o sea, la

[55] Safranski, p. 339
[56] Ibid., p. 342

impropiedad (inautenticidad, AR) como movilización total".[57] Si bien esta nueva interpretación en efecto se patentiza en varios de los más importantes escritos heideggerianos de esa época, en los que el filósofo elabora su desencanto por el hecho de que la "revolución metafísica" no se haya traducido en la realidad política[58], la evidencia documental, cuidadosamente extraída y analizada por Domenico Losurdo con base a la edición de las obras completas de Heidegger —que contiene numerosos textos aún no traducidos del alemán—, muestra que, hasta el momento crucial de la derrota nazi en Stalingrado, el filósofo articuló una curiosa interpretación acerca del curso y significado de la guerra mundial, sustentada en una distinción entre el nihilismo "incompleto" y "pasivo" representado por el socialismo (la URSS) y la democracia (Inglaterra y los Estados Unidos), un nihilismo que en lugar de conducir a la destrucción real y efectiva de los valores (decadentes) predominantes, ha "retardado su absoluto rechazo", y un " nihilismo extremo que reconoce que no existe una verdad eterna en sí misma, que la verdad debe ser conquistada y postulada una y otra vez. De este modo, el nihilismo activo, que no se confina a presenciar el lento colapso de lo existente, interviene activamente para llevar a cabo el proceso".[59] En ese particular período, cuando los ejércitos de Hitler se cubren de victorias en Europa, Heidegger halla en el "nihilismo activo" una fórmula que le permite, a la vez, preservar su identificación con los triunfos de su país y darles un "sentido' superior. El nihilismo que Heidegger proclama está representado por el nazismo, una fuerza movida sin escrúpulos por una descarnada "voluntad de poder" que se dirige a crear el "nuevo orden": En este sentido, el nihilismo significa "no simplemente el colapso sino el

---

[57] Ibid., p. 343. En su conferencia "La Epoca de la Imagen del Mundo" dice Heidegger: "En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, llega a su punto de apogeo el subjetivismo del hombre, para luego establecerse e instalarse en la llanura de una uniformidad. Esa uniformidad pasará a ser luego el instrumento más seguro de la dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra",en, **Sendas Perdidas**, p. 97

[58] Importantes testimonios de este proceso del pensar de Heidegger se hallan en el ya mencionado estudio, "La Epoca de la Imagen del Mundo", conferencia pronunciada en 1938 y publicada después de la guerra; véase, M. Heidegger, **Sendas Perdidas**, pp. 68-99; son también de consulta obligatoria los gruesos volúmenes que contienen los cursos sobre Nietzsche ofrecidos por Heidegger entre 1936 y 1940; véase, M. Heidegger, **Nietzsche** (esta edición en inglés consta de dos tomos, que incluyen los cuatro volúmenes de la edición original alemana; San Francisco: Harper Collins, 1991); véase en especial el tomo II (segunda parte, volumen 4), pp. 43-90, 96-135, 139-149, 199-250.

cese (de lo existente, AR), en tanto que es *liberación* y por ello el comienzo de algo nuevo".[60] Las batallas de Hitler son interpretadas filosóficamente por Heidegger, quien sigue atentamente las vicisitudes de la guerra; en esta línea, el filósofo percibe que, por ejemplo, la derrota de Francia (1940) no es accidental, sino el resultado de una "misteriosa ley histórica" mediante la cual el país que vió nacer a Descartes es aplastado por la nación que ha avanzado más lejos en la organización de la "economía de la máquina", de la cual una "nueva humanidad" emerge victoriosa. De hecho, escribe Heidegger, "sólo el superhombre es capaz de crear una incondicional 'economía de la máquina' y viceversa; la una requiere al otro para establecer un incondicional dominio sobre la tierra".[61] El pensar heideggeriano se desliza sobre un terreno movedizo, en el que a veces el poder de la técnica y la "economía de la máquina" representan el "olvido del ser", y otras —cuando Alemania conquista sus victorias militares— ese poderío representa un "acto metafísico" positivo, y los triunfos alemanes se le revelan como metafíficamente necesarios, ya que los mismos concluyen una época de la historia y abren las puertas al nacimiento de otra. La derrota en Stalingrado, no obstante, oscurece el horizonte para Heidegger, quien ahora deja de lado la distinción anterior entre un nihilismo "completo" y "activo" y otro "incompleto", y asume una actitud centrada en la total condena de la voluntad de poder y del nihilista (en un sentido único y metafísicamente "negativo") "olvido del ser". Lo que Lasurdo muestra, citando profusamente a Heidegger, es que mientras duraron las victorias alemanas en la guerra, el filósofo procuró concederles un significado positivo como manifestaciones del choque entre un nihilismo parcial y débil (el de la democracia, el socialismo, y la decadencia de Occidente), y otro nihilismo "extremo" y "completo" (encarnado en el nacional-socialismo), que era el único capaz de manejar y controlar plenamente la técnica moderna, resolver de una vez

---

[59] Heidegger, citado en, D. Lasurdo, "Heidegger and Hitler's War", en, Rockmore & Margolis, eds., ob. cit., p. 146
[60] Ibid.
[61] Ibid., p. 147

por todas la competencia por el dominio mundial, y crear así las condiciones para el “nuevo comienzo”.[62]

Esta interpretación del curso de la guerra no podía mantenerse incólume luego de la catástrofe alemana en Stalingrado. Heidegger vió el triunfo soviético como “la victoria total de la tecnificación” y de la planificación social e industrial. Ahora la URSS tomó “la ventaja metafísica”, y ya no puede esperarse una victoria alemana en nombre de una “nueva humanidad” o del “superhombre” germano, el único capaz de controlar la técnica moderna y su sentido metafísico.[63] Stalingrado no sólo cambió el curso de la guerra, sino que posiblemente también implicó un momento crucial para el posterior desarrollo del pensar de Heidegger. El filósofo persiste en su convicción de que la “salvación” de Occidente sigue en manos del pueblo alemán, del “pueblo metafísico”, y continúa persuadido de que —en sus propias palabras— “solamente de los alemanes puede surgir el despertar histórico, en la medida en que sean capaces de descubrir su especificidad y conservarla”.[64] Ahora ya no se trata de una confrontación entre “voluntades de poder” y entre un nihilismo limitado y otro “completo”, sino que —dando expresión más clara a una tendencia que ya venía esbozándose por años en su pensamiento— se trata del destino del ser como tal:

“Llega un momento —escribe Heidegger— cuyo carácter único no está determinado solamente por la situación del mundo existente y nuestra historia. Lo que está en juego implica no sólo el ser o el no-ser de nuestro pueblo histórico; no tiene que ver con el ser o el no-ser de una cultura ‘europea’, pues a ese nivel siempre hemos tenido que ver con el ser. Previo a todo esto, y en un sentido original, la decisión concierne al ser y al no-ser como tales, al ser y al no-ser en su esencia, en la verdad de su esencia. Cómo puede salvarse el ser y mantener

[62] Ibid., p. 153
[63] Ibid.
[64] Heidegger, citado por N. Tertulian, ob. cit., p.224

la libertad de su esencia, si la esencia del ser permanece en estado de indecisión, no-interrogada, y aún olvidada?”.[65]

En medio del caos final y el total derrumbe del *Reich* hitleriano, Alemania deja de representar para Heidegger el “nihilismo activo” o “completo’, que luchaba por una configuración diferente del ser, y pasa brevemente a transformarse en la nación que combate y se sacrifica por “la verdad del ser”. Antes, el combatiente alemán era el “superhombre” capaz de alcanzar el pleno dominio de la técnica sobre sus adversarios; ahora, es el custodio angustioso y acosado de la verdad del ser.[66] Estas ideas apuntan ya hacia el camino que el pensar filosófico de Heidegger —y su visión política— tomarían una vez concluído el enfrentamiento bélico. No cabe duda que el filósofo se identificó hasta el amargo final con su país en guerra. Una vez concluído el conflicto, se abre para Heidegger otra etapa, en la que de nuevo se pone de manifiesto una estrecha conexión entre la especulación metafísica y una actitud muy precisa hacia los eventos de la historia contemporánea.

5

Luego de concluída la guerra en 1945, Heidegger dió inicio a lo que algunos autores han calificado como una estrategia de “subterfugio intelectual” y evasión de responsabilidad con respecto a lo ocurrido, tanto en términos de la participación crucial de Alemania en los orígenes y desarrollo del conflicto, como en cuanto a su propia adhesión personal a la “revolución” de Hitler. Este severo juicio acerca de la actitud de Heidegger y el curso de su pensamiento está, a mi modo de ver —y luego de examinar la evidencia a mi alcance— plenamente justificado, y cubre básicamente cuatro áreas que se vinculan entre sí: 1. La evaluación heideggeriana acerca del significado de la guerra. 2. La negativa del filósofo a pronunciarse de manera clara e inequívoca acerca de los crímenes de guerra nazis y asumir un

[65] Heidegger, citado en, Losurdo, p. 154
[66] Ibid.

punto de vista moral, así como su intento de “homogeneizar” y dar igual rango a las acciones de los diversos combatientes. 3. La persistencia de aspectos claves de su ideología política, como por ejemplo su convicción anti-democrática y acerca de la misión “salvadora” del pueblo alemán como “pueblo metafísico”. 4. Su esfuerzo por lograr todo esto a través de la radicalización anti-subjetivista de su filosofía, que ya en forma inequívoca sumerge la historia y la existencia de los individuos en la bruma inasible de la “historia del ser”, convirtiendo a los pueblos y a las personas en receptáculos pasivos de un “destino” que les controla.

Conviene comenzar citando un pasaje de especial importancia, de un curso de 1951-52. Heidegger escribió entonces lo siguiente:

“Qué ha decidido, al fin de cuentas, la Segunda Guerra Mundial?...Esta guerra mundial no ha decidido nada, si tomamos aquí el concepto de decisión en sentido tan alto y tan amplio que ataña únicamente al destino esencial del hombre en esta tierra. Lo único que se logró es hacer aparecer con mayor claridad los contornos de lo que ha quedado por decidir. Mas aquí amenaza nuevamente el creciente peligro de que se pretenda hacer entrar a la fuerza en las categorías político-sociales y morales, todas ellas demasiado estrechas y de cortos alcances...aquello que, habiendo quedado sin decidir, se está preparando para culminar en una decisión y concierne al gobierno de toda la tierra en su conjunto...Qué cabe esperar de una Europa que pretende rehacer su estructura a remiendos con los requisitos de aquella década que seguía a la primera guerra mundial? Un hazmerreír para las potencias y el inmenso poder étnico del Oriente...”[67]

De inmediato en el mismo pasaje, Heidegger cita con aprobación estos pensamientos de Nietzsche:

[67] Heidegger, **Qué Significa Pensar?**, p. 68

> "Nuestras instituciones ya no sirven para nada...Mas esto no es culpa de las instituciones, sino de *nosotros*. Después de haber perdido todos los instintos que engendran las instituciones, estamos perdiendo las instituciones como tales, por ser *nosotros* los que ya no servimos para ellas. El democratismo ha sido en todo momento la forma decadente de la fuerza organizadora. ..he señalado a la democracia moderna...como *forma decadente del Estado*. Para que haya instituciones es menester que haya una especie de voluntad, instinto, imperativo, antiliberal hasta la malicia..."[68]

Tenemos pues que a Heidegger le parecía que acontecimientos tales como la derrota de un régimen con las peculiaridades del nazismo, la victoria de la URSS y su ocupación de Europa oriental, el fin del imperio británico y la aceleración de la descolonización, así como el innegable triunfo que permitió sobrevivir a la democracia liberal en Estados Unidos, Inglaterra, Francia, y otras naciones europeas, "no habían decidido nada"! No es fácil armonizar tanta ceguera política con las pretensiones de un pensamiento que presume penetrar hasta la "esencia" del hombre. Por ello, me parece razonable compartir la evaluación de Nicolas Tertulian, de acuerdo a la cual, "la derrota de Alemania en la Segunda Guerra Mundial fue también una derrota para el pensamiento de Heidegger: la victoria retornó a las formas de vida y civilización contra las cuales —y conforme a los designios de la historia del ser— él había opuesto sus ideas: contra la democracia y el liberalismo, contra los Estados Unidos, contra el socialismo, el cristianismo y el mensaje de las iglesias".[69]

Al culminar la guerra, Heidegger no renunció a sus convicciones políticas autoritarias, pero sí empujó su filosofía aún más lejos en la dirección de exaltar la docilidad y pasividad del hombre como "pastor del ser"[70], a través de un pensar

---

[68] Ibid., pp. 68-69
[69] Tertulian, p. 225
[70] Heidegger, **Carta Sobre el Humanismo**, p. 41. Ya en **Ser y Tiempo** se encuentran elementos de esta tendencia heideggeriana a abandonar la tesis kantiana de la voluntad autónoma del ser humano, y a sumergirse en fuerzas trascendentes que "dominan" al Dasein. Véase, por ejemplo, Heidegger, **El Ser y El Tiempo**, pp. 291-314

plasmado con singular fuerza en su "Carta" de 1946, documento en el que —en sus palabras— se "abandona la subjetividad"[71] y la filosofía se entrega a un esquema según el cual,

"El hombre...está 'arrojado' por el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que, ecsistiendo (*sic*) de tal modo, cuida la verdad del ser para que en la luz del ser aparezca el ente en cuanto al ente que lo es", (de allí que) "El hombre debe, antes de hablar, dejar que el ser le hable de nuevo, corriendo el peligro de que bajo esta alocución tensa poco o raramente algo tiene que decir".[72]

Heidegger ciertamente tuvo mucho que decir desde 1945 y hasta su muerte (acaecida en 1976), pero no satisfizo jamás a los que esperaban que enfrentase sin ambiguedades la historia del nazismo y su propio involucramiento en los dramáticos episodios experimentados por su país ese tiempo. El filósofo optó por acogerse a una concepción de la historia que "no acontece primeramente como suceder. Y éste no es pasar. El suceder de la historia se deja ser como la destinación desde el ser de la verdad del ser".[73] Se hace, por tanto, muy difícil —sino imposible— en este contexto establecer distinciones como las que Heidegger había hecho en 1940-41, entre una Alemania que representaba el "nihilismo completo" y sus enemigos que encarnaban la hipocresía de las "medias tintas" y el "nihilismo limitado". Ahora, para Heidegger, "comunismo" "fascismo", "democracia", acaban por convertirse en diversos nombres para el mismo

---

[71] Ibid., p. 24
[72] Ibid., pp. 27, 14
[73] Ibid., p. 33. La "estrategia de evasión" heideggeriana fue una actitud bastante común en la Alemania de la inmediata post-guerra, cuando el enorme afecto y la lealtad que Hiler había suscitado y sostenido por más de una década de pronto se evaporaron, y —en particular en círculos cristianos y conservadores— la gente empezó a verle como "un demonio, un anti-Cristo, un fenómeno situado más allá del entendimento que desaparecía en nubes metafísicas. Esa retirada a un infierno metafísico servía como consuelo: nadie quería admitir la responsabilidad propia en el ascenso, toma del poder, y logros destructivos de ese hombre"; F. Heer, citado por, G. A. Craig, "Man of the People?", **The New York Review of Books**, November 20, 1997, p. 23

fenómeno de la "voluntad de poder"[74]. En vista de que para este Heidegger de la post-guerra, la técnica se desprende de sus referencias históricas concretas y se transforma en "destinación ser-histórica de la verdad del ser que descansa en el olvido"[75], no puede sorprender el hecho de que Heidegger haya sugerido, en un intercambio de cartas con Herbert Marcuse en 1948, que el intento de exterminación de los judíos por los nazis era comparable a lo ocurrido, después de la guerra, con los alemanes orientales.[76] Un año más tarde, durante una conferencia en Bremen, Heidegger mostró una aún mayor miopía al sostener que,

"La agricultura ahora se ha convertido en una industria motorizada de alimentos, algo que es en esencia lo mismo que la manufactura de cadáveres en las cámaras de gases y campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y el sometimiento de países enteros al hambre, lo mismo que la producción de bombas de hidrógeno".[77]

Todos estos eventos, tan complejos en su origen y significación como específicos en su singularidad, son subsumidos por Heidegger en un mismo "destino" planetario, que —desde luego— funciona como un medio de exoneración personal y de Alemania entera de responsabilidad con respecto al nazismo. Al fin y al cabo, también Hitler fue resultado del avance, "más allá del bien y del mal", de la técnica, portadora del "olvido del ser".[78] La vaguedad de la retórica heideggeriana cuando afronta la realidad de su época, ratifica reiteradamente que en materia política el filósofo o bien carecía de instrumentos conceptuales para

---

[74] Estas referencias provienen de Heidegger, **Das Rektorat 1933/34** (Frankfurt, 1983), citado en, Losurdo, p. 157

[75] Heidegger, **Carta...**, p. 39; y más adelante aclara: "Todo nacionalismo es metafísicamente un antropologismo y, en cuanto tal, subjetivismo. El nacionalismo no se supera con el simple internacionalismo, sino que se extiende y se eleva a sistema. Por ello el nacionalismo no será llevado a la Humanitas ni invalidado, como no lo será el individualismo por el colectivismo ahistórico. Esta es la subjetividad del hombre en la totalidad. Esta no se deja echar hacia atrás. Ella no se deja ni siquiera experimentar suficientemente por un pensar parcialmente mediador. Por doquier circula en torno a sí mismo como animal rationale el hombre, lanzado desde la verdad del ser...el hombre es en el arrojamiento...", ibid., pp. 40-41. Dicho en otras palabras: en la noche del ser heideggeriano todos los gatos políticos son pardos.

[76] La documentación pertinente, que incluye varias cartas, es reproducida por Farías, ob. cit., pp. 283-287

[77] Citado en, ibid., p. 287; véase también, Lasurdo, p. 157

[78] Heidegger, **Carta...**, p. 37

asimilar la realidad histórica en su concreción e impacto, o bien era demasiado ingenuo, o bien pretendía —sin excesivo éxito— ser “maquiavélico”, o una mezcla de todo ello.

Lo cierto es que al fundar en la historia del ser su propio error, Heidegger procuró igualmente sumergir el nazismo en el pantano de esa “desviación metafísica”, sin hacer esfuerzo alguno para clarificar *desde una perspectiva moral* lo que ocurrió con la “revolución” hitleriana.[79] Para Heidegger, no obstante, el pensar ético “no tiene resultado alguno. No tiene eficacia alguna”; lo que tiene sentido es “trabajar” en “la edificación de la casa del ser, la que como juntura del ser dispone destinacionalmente en cada respecto a la esencia del hombre en el morar en la verdad del ser”.[80] Si el error es “enviado” por el ser, carece por supuesto de sentido reclamarle a Heidegger, o a los nazis, por sus actos. Aunque pueda parecer exagerada, esta caracterización del pensar postrero (post-1945) de Heidegger es —creo— razonable y válida y se sustenta en la evidencia textual. Por ello, Wolin ha hablado de la “bancarrota” final de un pensamiento que claudica en su capacidad de hacer del curso de la historia un objeto inteligible para el hombre[81], es decir, inteligible en términos menos oscuros y esotéricos que los impuestos por una indescifrable “historia del ser”, que termina por sustiruír la voluntad humana.[82]

6

Intenté mostrar en las páginas precedentes que la filosofía de Heidegger se vincula a una ideología política, ideología que a su vez encarna un determinado enfoque sobre la historia contemporánea. A pesar de su apariencia en ocasionas muy abstracta y técnica, la filosofía heideggeriana responde en buena medida a

---

[79] Habermas tiene razón, a mi modo de ver, al enfatizar este punto, en, **Perfiles...**, p. 64
[80] Heidegger, **Carta...**, pp. 60-61
[81] Wolin, **The Terms...**, p. 142

un clima intelectual y a inquietudes existenciales propias de cierto tiempo y lugar, un tiempo y un lugar —los años veinte a cuarenta de este siglo en Alemania— signados por el "sonido y la furia" de los más extremos conflictos. El "caso Heidegger", es decir, el significado y consecuencias de su adhesión a la revolución nacional-socialista, se enmarca dentro del ámbito de su reflexión sobre el sentido del ser *en* la modernidad. Heidegger insistió que sus consideraciones acerca de la esencia de la tecnología a escala planetaria estaban íntimamente relacionadas a su posición con referencia al nazismo, y sostuvo que el pensar debe "dentro de sus propios límites ayudar al hombre a establecer una relación satisfactoria con la tecnología", añadiendo que, a su modo de ver, "el nacional-socialismo tomó ciertamente ese camino".[83] Me luce fuera de duda, de acuerdo a los textos que he podido estudiar sobre el tema, que Heidegger preservó hasta el fin de sus días una distinción ideológica entre "la verdad interior y la magnitud" (otros traducen "grandeza", AR) del nazismo[84] y su realidad "degradada". Sigue siendo para mí un enigma el por qué Heidegger continuó creyendo que el nazismo de alguna manera, potencial o realmente, habría podido contribuír en la medida que fuese a que la humanidad lograse "establecer una relación satisfactoria con la tecnología". Más aún, dada la naturaleza cuasi-demoníana que Heidegger terminó por atribuír a la tecnología moderna, resulta difícil imaginar de qué modo el ser humano podría eventualmente hallar la forma adecuada de ajustarse a sus designios. Considérese el siguiente pasaje de una de sus obras:

"El avance tecnológico se hará más y más rápido y nunca podrá ser detenido. En todas las áreas de su existencia el hombre se verá rodeado cada vez más estrechamente por esas fuerzas tecnológicas, que en todas partes y cada minuto reclaman, encadenan y arrastran, presionan y se imponen sobre el hombre bajo el ropaje de algún artefacto o utensilio. Estas fuerzas, que

---

[82] En palabras del filósofo, "La historia del ser subyace y determina toda situación y condition humaine", Martin Heidegger, **Basic Writings** (New York: harper & Row, 1977), p. 194

[83] Martin Heidegger, entrevista publicada póstumamente) a la revista *Der Spiegel*, 31 de mayo de 1976, citada en Farías, p.299.

[84] Heidegger, **Introducción a la Metafísica**, p. 179

no han sido modeladas por el hombre, hace rato que se han escapado de su control y superado su capacidad de decisión".[85]

El nazismo de Heidegger no fue tan radical como el de los ideólogos "oficiales" del régimen; por fortuna para su mellada reputación, Heidegger conservó una parte de lo mejor de la tradición del pensamiento occidental en su fortaleza filosófica, y ello le impidió que cruzara la calle hacia el lodo de un racismo estridente.[86] Pogeller señala que en su curso sobre el poeta Holderlin de 1934-35, Heidegger polemizó contra el racismo "y la falsificación del espíritu, así como contra la apropiación de poesía y pensamiento por parte de una política totalitaria", aunque también, y al mismo tiempo, Heidegger —citando al poeta— se lamentó en estos términos: "pero son (debemos entender: Hitler y los del "movimiento") incapaces de sentir que les hago falta". Poggeler comenta que para Heidegger, la revolución habría tenido que ser "su hora", pero se fue por otros derroteros.[87] De hecho, en sus intentos por distanciarse del nazismo en 1945 y después, Heidegger argumentó que los adversarios del nazismo le habían estimulado a aceptar el Rectorado en 1933 para evitar males mayores, y él mismo había creído que estaba en capacidad de contribuír a "enderezar" el movimiento, es decir, había actuado de buena fe, en tanto otros se habían cruzado de brazos. El, Heidegger, intentó por el contrario "purificar y temperar el movimiento que había alcanzado el poder".[88]

Una de las más importantes conclusiones que pueden extraerse del "caso Heidegger" se refiere a la infatuación a la que con frecuencia sucumben los intelectuales ante los atractivos del poder político, la gigantesca *hubris* o "pecado de orgullo" que les conduce a presumir que pueden imponerse, por la brillantez de sus ideas, sobre hombres y eventos y conducirles según los dictados de su

---

[85] Martin Heidegger, **Discourse on Thinking** (New York: Harper & Row, 1966), p. 51
[86] Sin embargo, y luego de las detalladas investigaciones de Hugo Ott, ya no puede ocultarse el hecho de que Heidegger no tuvo una trayectoria consistente en cuanto al anti-semitismo se refiere. Véase, Ott, pp. 187-209. Una versión menos condenatoria de los hechos se halla en Safranski, pp. 299-303
[87] Poggeler, p. 351
[88] Heidegger, citado en, ibid., p. 350

voluntad. Esa *hubris* se manifestó claramente en el discurso rectoral de 1933, cuando Heidegger quiso erguirse como una especie de líder espiritual de la "nueva era" de Alemania. En privado, confesó a Karl Jaspers que su propósito era "liderizar (o guiar, AR) al Fuhrer mismo",[89] y todavía en 1936, a pesar de que ya para entonces había abandonado sus intentos de obtener influencia política práctica, Heidegger comentaba así la afirmación platónica (en **República**) de acuerdo a la cual los filosofos deben ser "reyes" o gobernantes:

"Esta aseveración no quiere decir que los profesores de filosofía deben conducir los asuntos de Estado, sino que las actitudes básicas que sustentan y dirigen a la comunidad deben fundarse sobre el conocimiento esencial..."[90]

Semejante conocimiento" es el que tiene que ver con el sentido del ser, y Heidegger dejó claro en varias ocasiones que se consideraba a sí mismo el más calificado para abordar el asunto, pues los "grandes filósofos" son "como montañas elevadas" capaces de "erigir lo esencial" para orientación del pueblo en la llanura.[91] Tal auto-percepción, que otorga a los filósofos un papel tan fuera de dimensión con respecto a los intereses concretos de la inmensa mayoría, combinaba una severa pérdida del sentido de las proporciones, auto-engaño, y tal vez una pizca de poco sana ingenuidad.[92] Creo en ese sentido que merece la pena citar, ya para concluír, las siguientes observaciones de Ansell-Pearson, por su equilibrio y acierto:

"...quizás la verdadera tragedia del caso Heidegger (consiste) en que uno de los filósofos realmente originales del siglo veinte, haya sido tan incauto como para creer en la promesa del nuevo comienzo ofrecido por los nazis, hasta el punto de apreciar en el movimiento, desde 1933 y aún después de la guerra, una 'verdad y grandeza internas'. Heidegger entregó libremente su lealtad política e intelectual al movimiento, desviando la mirada lejos del racismo y las

[89] Heidegger, citado en Sluga, p. 172
[90] Ibid., p. 172
[91] Heidegger, citado en, Safranski, p. 365; véase también, Wolin, **The Politics...**, pp. 142-143; Ott, p. 135
[92] Sobre estos rasgos en la personalidad de Heidegger, véase, Poggeler, pp. 354-355

ambiciones imperialistas (de Hitler). Heidegger sufrió de un masivo auto-engaño, de la creencia que el filósofo era capaz de 'guiar al Fuhrer' y espiritualizar lo que era inherentemente un movimiento político maligno y reaccionario...cometiendo el error platónico de suponer que la filosofía encuentra su misión verdadera en el ejercicio del poder".[93]

A pesar de la significación de su pensamiento filosófico, que ocupa un lugar relevante en la historia de la filosofía moderna, Heidegger no fue capaz de iluminar la terrible realidad del descenso de su país, en su tiempo concreto y sus circunstancias concretas, al oscuro abismo en que lamentablemente cayó.[94]

---

[93]Keith Ansell-Pearson, pp. 506-507

[94] Luego de que hube culminado este estudio, tuve ocasión de leer el importante libro de Alain Renaut, **The Era of the Individual** (Princeton: Princeton University Press, 1997), esp., pp. 3-28. Se trata de una muy lúcida contribución sobre los temas de la discusión heideggeriana de la historia de la metafísica, de las filosofías de Descartes y Leibniz, del subjetivismo y el individualismo.